

# 神楽と死者のまつり

## ——比婆荒神神楽における「祖霊加入説」の再検討——

井上 隆弘

### 【抄録】

広島県の比婆荒神神楽は、中世神楽の特徴である神がかり託宣の古儀を現代に伝える神楽である。その理解において今日でも大きな影響力をもっているのが牛尾三千夫の所説、すなわち荒神神楽は、死者の霊が「祖霊」たる本山荒神へ加入する儀礼であるとするものである。

本稿では、そこで等閑視されている「小さき神」に焦点をあて神名帖や地域の小祭である地祭の検討を行い、牛尾の「祖霊神学」批判をとおして、牛尾に影響を与えている柳田民俗学の問題性にも言及した。

キーワード…荒神神楽、祖霊加入説、小さき神、地祭、祖霊神学

神楽が死者を祀る祭儀であったことは、一般にはほとんど知られていない。しかしこの事実は、広島県庄原市東城町の戸宇栃木家文書の中世の死霊鎮魂の神楽の特徴を色濃くとどめる能本の発見<sup>①</sup>などによって、神楽研究では常識化するにいたっている。

こうしたなかで中国地方における荒神神楽は、神楽と死者のまつりをめぐる問題系にとって大きな課題を投げかけているかにみえる。

荒神神楽は広島県、岡山県などの中国山地を中心として行われる神楽祭祀である。なかでも広島県の比婆荒神神楽は、中世神楽の特徴である神がかり託宣の古儀を現代に伝える神楽であり、一九七〇年代以降の神楽研究において重要な意味をもった。

ここでは、この神楽の理解において今日でも大きな影響力をもっている牛尾三千夫のいわゆる「祖霊加入説」への批判的検討を行なっていくきたい。これは荒神神楽が、「新霊」たる死者の霊が「祖霊」たる本山荒神に加わる「加入儀礼」であるとするものである。

本稿では、そのなかで等閑視されている「小さき神」に焦点をあてて検討を行なっていく。そして、そのいわゆる「祖霊神学」批判をとおして柳田民俗学の問題性の解明へとつなげていきたい。

# 一、比婆荒神神楽の次第と牛尾三千夫説

## 1、比婆荒神神楽の次第

比婆荒神神楽は中国山地に位置する広島県の旧比婆郡（現庄原市）で三十三年ないしは十三年に一度執行される式年大祭の神楽である。近世村を執行単位とする氏神祭祀にたいして、名<sup>み</sup>と呼ばれる中世に開郷された同族共同体を執行単位とする。名は山間の谷あい<sup>み</sup>を拓いた小規模な耕地を経営するおおむね数戸の家からなる。

次第は次のように明治期までは当（頭）屋および刈入のすんだ田に仮設された神<sup>こうど</sup>殿で行われたが、現今ではこれを小当屋と大当屋に代えて行なっている。

### 前神楽（当屋）

初日 おはけ立て、神職集合、当屋浄め、竈<sup>かまど</sup>ざらえ、神迎え

初夜 七座の神事、土公神遊び

二日 小神遊び

二夜 七座の神事、荒神遊び

### 本神楽（神殿）

三日 神殿浄め、神殿移り

三夜 七座の神事、白開引き、能舞

四日 五行舞、龍押し、荒神の舞納め、神送り

### 灰神楽（当屋）

四夜 灰神楽（へつつい遊び<sup>②</sup>）

今日では次第を簡略化して、次のように二日一夜で行う。

## 2、牛尾三千夫説と岩田勝説

荒神神楽の理解において今日でも大きな影響力をもっているものとして、牛尾三千夫の論考・「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」がある。以下、同稿で「荒神神楽が何故に祖霊加入の儀式としての神楽であるかと云うことについて」氏が論及している部分の要点を抜き書きしてみた。

① 備後・備中の俗に吉備高原と呼ばれている地方の荒神信仰は、巻・株・垣内・苗などと呼ばれるものの中に発生した同族信仰であった。

② 次に、荒神祠の祭地は同族の祖先の墓地であろうと云うことである。

③ 荒神神楽が前神楽（頭家）・本神楽（神殿）・灰神楽（頭家）と、三段構えに行われるようになったことは、何時頃から始まったか不明であるが、これは恐らく死者の霊は三十三年を過ぎれば浄まって神となり、以後は祖霊の列に加わると云う考え方が、仏教で

三十三回忌にはウレツキ塔婆を立て、以後は死者の年忌を打ち切ったと云う習俗と同じ考え方に基づくものであろう。その故に、死霊が浄まって祖霊に加入する儀式として行なう荒神の神楽を非常に大掛かりな神楽とした理由であろう。

④ 前神楽の当初、大当屋の門先に於いて参入する者をして一々検問し、神歌の応答なくしてこれを舞処に入ること固く許さなかったと云うことは、勿論不浄の輩を禁じたことと云うこともあるが、前神楽はどこまでも祖霊だけを迎えて行なう神楽であつたから、死者の新霊群の来るのをここで阻止しなければならなかったと云う名残が見られるのではあるまいか。(中略)

前神楽の舞処には、藁蛇の頭部は内部をうかがうことが出来ないような仕掛けにして、鴨居に吊るさなければならぬと、東城町森の中島固成翁は私に話された。…このことによつても新霊は龍押しまでは神楽の庭に来て臨むことを許されなかった例証となるものだと思われる。<sup>(3)</sup>

つまり頭屋における「前神楽」は「祖霊」たる本山荒神の祭儀であるから「新霊」の来ることは許されない。そして神殿における「本神楽」において「新霊」はその崇る性質を鎮められて「祖霊」に加入とげるといふわけである。

この牛尾説を継承しているのが岩田勝である。

岩田の所説は、『神楽源流考』の「第三章 神楽事における託宣型と悪霊強制型」のうち「二 神楽の祭儀構造における二面性と両義

性」において展開されている。

ここでは牛尾の「祖霊」が荒神の「守護霊としての面」、「新霊」が同じく「悪霊・死霊の崇り霊としての面」に解釈しなおされている。荒神は、そのような「両義性」をもつもののだというのである。<sup>(4)</sup>しかし、これについては別稿でくわしい検討と批判を加えたので、ここではこれ以上立ち入らない。<sup>(5)</sup>

なお「荒神の舞納め」で本来託宣が行われたかどうかについては論者のあいだで見解の相違がみられる。

## 二、「小さき神」と地祭

中国山地における荒神祭祀における神格は、本山荒神を頂点として土公神のような神格も包含し、さまざまな小祠小神を底辺とする一種のヒエラルキー構造をなしている。このなかで小祠小神の類は集合霊としての荒神のいわば基体をなしており、そういうものとして名の人々の生活と深いかわりをもっている。

このように、荒神祭祀をとらえるうえで、この地方の小祠・小神の性格について考えることは重要である。

これについては岩田勝の東城町教育委員会編『重要無形民俗文化財比婆荒神神楽』所収の「比婆荒神神楽の変遷」<sup>(6)</sup>と田地春江の「八鳥地区の地神信仰」<sup>(7)</sup>が教えられるところ大である。前者は比婆郡における小祠・小神の性格についてくわしく論及している。後者は西城町郷土研究会刊行の雑誌『郷土』に連載されたもので、八鳥白山神社宮司の佐々木克治氏の神名帖をもとに八鳥地区の小祠・小神信仰の推移を悉

皆調査したものである。

以下、岩田が「比婆荒神神楽の変遷」において戸宇栃木家文書の宝永三年（一七〇六）の「村中神数帖」について分析したものを、田地の報告もあわせて検討してみよう。

# 1、荒神と小祠小神の存在形態

まず岩田の記すところを整理して検討することにしよう。

「村中神数帖」によれば、カミは「どの名においてもかならず二つの類に分類されている」。「一つは、「高幣」もしくは「高幣トリ」として分類されているもの」で、「社」を単位として数えられている」。「いま一つは、「小幣」もしくは「数神」として掲上されているもので、「社」もしくは「前」を単位として数えられて<sup>⑧</sup>いる。

以下、岩田にならって前者を「小祠」、後者を「小神」と呼ぶことにする。

「小祠」については、岩田が「いずれの名でも本荒神を欠くことはない」としているように、もともと重要なのは、開郷領主が神格化されたものとされる本山荒神であるが、その他にも霊威の強い「荒神」が土地や土地の境界に祀られている。

境荒神は境界の地にあつてアラ神の侵しを防ぐとともに自らもよく祀らなければアラブル荒神であったが、式荒神も陰陽道にいう式神を荒神として祀ったもので、陰陽師山伏や法者などによつ

て鎮められないと、しばしば崇るのを制御できなくなるアラ神であった。（中略）

伽藍荒神も宮荒神も、よび名は異なっているが、いずれも堂や宮の本体の後戸にあつてそのアラブル霊威によつて守護の役目をさせようとするものであつた。<sup>⑨</sup>

<sup>ダサイシン</sup>大歳神は陰陽道のその年の恵方を司る神で、「たいていの名で本山の本荒神の傍に祀られている」。

これは荒神が近世中期以降守護霊的な性格を強めていき、福德の神とされるようになった大歳神とあわせ祀られたことによるものではないか。次の記述は、この時期に大歳神が陰陽道の暦神としての性格を変質させていったことを示すものとして興味深い。

「村中神数帖」が作られてから六、七〇年を経た明和・安永の頃の追記に、その名の神楽時にあらたに本山のきわに大歳神と釜荒神がセットになっていわい申されるのが目立つ。…この時期には（陰陽道系の―筆者注）<sup>ダサイシン</sup>が（神道系の―筆者注）オオトシの神に移行していったがゆえに、神楽をおこなったごとに、家内の釜荒神とセットになって斎い祀りあげられたもののように思われる。<sup>⑩</sup>

ツドイ神（萬神）というのは、その名のとおり「集う神」であり、集合霊としての荒神の性格をよく物語っている。

水神も「生活にも農耕にも欠く事のできなかった生活神・生産神」であり、これらと並ぶ重要な神格である。同様に生活に結びついた自然神としては山の神がある。

金屋子神は、たたら製鉄で祀られる職業神。金神・黄幡神・大將軍は、中国地方に分布する陰陽道系の神である。これらも小祠の神として祀られる<sup>(11)</sup>。

「小神」については、岩田が「いずれも例外なしに何本かの小幣をもつて祀られていて、その幣数からすれば、高幣取りの部類とされたいながら脇幣のない小祠よりも丁重に祀られているように思われる」と述べているのは興味深い。崇る性質が強いからであろう。

そして、「小神名を特定できないものはいずれも数神とされるが、そのなかでも呪詛、シキ、ミサキと別出されているものがある<sup>(12)</sup>」としている。

数神とは文書では米に牧旁と書かれるが、書体がないので岩田の報告と同様に「数」の字を宛てておく。数神である。

このように数神のなかで重要なのは、呪詛、シキ、ミサキといった崇り霊、なかでもミサキである。

岩田は、「じつは数神の大半はミサキなのである」として、ミサキには「地ノミサキ」などと呼ばれるその名の名主方に属するミサキや「劔御前」などというさまざまな御前、その名の名主方以外の家の者に属するものとして特定されているものがあるとしている<sup>(13)</sup>。

ミサキとは他所から来て死んだ者の霊や、恨みを残して死んだ者の霊など、総じて崇りの強い下級霊である。

## 2、小祠小神と荒神の祭祀

岩田は、名の人々が生老病死の危機にあるとき、宗教者に卜占を頼み、それが名中のいずれの小祠・小神の崇りによるものかを判別してもらい、それを丁重に祀り鎮めたのである。名中に祀られているさまざまな霊格は人々の日常生活と切り離すことはできない、と述べている<sup>(14)</sup>。

田地は、本山荒神をはじめとした、こうした小祠小神に「内なる神」という名を与えている。これにたいして「外なる神は、村氏神を筆頭に二ノ宮、三ノ宮と呼ばれるような名のある神々」で「多くは有力な家の勧請」である。ここでいう「外なる神」とは、八幡、熊野、住吉等々、名社を勧請した村氏神などのことである。

これは名の人々の意識にのぼる神々のあり方についての当を得た表現というよう。田地によれば、神社合祀令にさいしても外なる神は動いたものがあつたが、内なる神はほとんど動かなかったという<sup>(15)</sup>。

岩田は、小祠小神と荒神の祭祀の関係について次のように論及している。

一言で荒神といえ、これらの小祠小神を包括しての称であつたとしてよい。だから、荒神の神楽のまつりは、本山の本荒神だけを対象とするものではなく、荒神と呼ばれる小祠だけをまつるものでもなくして、名中の小祠小神のいずれもの霊格をも荒神として包括したうえで、それを本山の本荒神を統合の象徴とする一種



のヒエラルキー化した構造としてとらえて、荒神のまつりを執りおこなってきたのである<sup>16)</sup>。

この岩田の指摘は傾聴に値する。しかし、それを文字どおり解釈すれば、岩田が荒神のまつりに包括されるという「小祠小神」にはミサキの類もふくまれることになる。これは適当とはいえない。

「呪詛、シキ、ミサキと別出されている」と前記したように、ミサキの類は「神名帖」とは別の「御崎帖」という神霊のカテゴリーにくくられており、それはこれらのカミがまったく別に祀られることを意味しているのである。

今日でもミサキの類は穢れの多い下級霊で、けっして荒神とともに祀られるようなものではないと信じられている。次項で述べる地祭では、本山の本荒神とともに小祠小神が祀られるが、これらのミサキの類が祀られることはない。

ただしここで岩田が、荒神祭祀には小祠小神の祭祀が包括されると指摘していることは重要である。実際、荒神神楽の式年の大祭では、前記のように二日目に「小神遊び」が行われ、小神を遊ばせて米占いにより神託を伺うのである。

こうした小祠小神は崇る性質が強く、その崇り霊としての性格は荒神の「崇り霊としての側面」を構成していると考えられる。

### 3、地祭<sup>まつり</sup>

これらの小祠小神の祭祀を考えるうえで、「地祭」について考える

ことは重要である。地祭は、たんに荒神祭と称されることもあるが、例年行われる荒神の小祭である。

#### 東城町における地祭

まず広島県庄原市東城町竹森地区の事例。

竹森地区は戸数五〇戸ほどの地区であるが、九名<sup>みょう</sup>から構成される。岡田名のように一〇戸という例もあるが、おおむね数戸の名が多く、わずか三戸の名もある。

竹森地区で祭られる荒神は一六社。そのうち個人で祀る荒神が二社。一四社が名で祀られている。

地祭は、かつては春の田植の後と秋の刈入の後の二回行われたが、今日では多くは秋に行われる。

二〇一五年一〇月二五日、東城町竹森地区の定子名<sup>じょうしなみょう</sup>で行われた地祭について見ていきたい。この名は戸数八戸である。

朝から当屋で祭礼の準備。神楽大夫の横山氏を中心に祭が執行される。当屋の家の床の間の前に祭壇を設け、上段に大幣を立て、その下に三つの幣を立てる（写真1）。後者の三つの幣は、荒神祠に納めるもので、荒神祠が三神を祀る形になっていることに対応している。これは荒神すなわち三宝荒神が、神道化にともない、それぞれ大歳神・奥津彦神・奥津姫神と考えられるようになったことによるものである。 「神迎え」が行われ、各種祓いの読誦の後、「諸神勧請」。定子名の本山荒神および各家勧請の神が当屋に勧請される。

その後、祭典。勧請した荒神に祝詞が奏上される。そして氏子の各

家の当主の名前・干支が読み上げられ、本人と家内の諸人の安寧が祈願される。

最後に「米占い」。大夫が洗米を取り、散らして、吉凶を占う。昼頃に当屋の屋敷の背後の山中に祀られている荒神祠に荒神を送っていく。

荒神の御幣を納め、供物をささげ、荒神祓いを読誦。荒神祓いのなかで、荒神の数が九万八千五百七十二神とされていることは、集合霊としての荒神の性格を考えるうえで興味深い。そして当屋にもどり直会となる。この後、かつては名内の各所に祀られている小祠小神に藁スボを納めて祀ることが行われたが、今日では行われない。

この日は筆者の調査のために、大夫の横山氏が藁スボを作ってくださった。これは藁苞に赤飯やシトギ（生米を粉にして水で練って固めた餅）を入れ、御幣を付けたものである（写真2）。



写真1 地祭の祭壇（当屋）

以上で見たように、この地祭の眼目は、当屋に荒神を勧請して米占いによって神託を得ること、そしてふたたび荒神を元の在所に送り返し祀り鎮めることにある。つまり、地祭とは荒神の大祭を規模を小さくして再生産するものである。

この東城町の事例では、今日では等閑視されているものの、荒神の祭祀にあわせて小祠小神の祭祀が行われていたといつてよからう。

#### 西城町における地祭

小祠小神について考えるうえで次の庄原市西城町における地祭の事例は興味深い。以下、一九八四年に『郷土』誌に掲載された地元の方



写真2 荒神祠に納められた「藁スボ」

の報告を参照したい。

これによれば、地祭は「昔は、戸毎に行われる事が多かったようですが、近所で何軒かが寄り合って行ってもいたようですし、また小地区では神弓祭が行われる所が多く」とされている。

「戸毎に行われる」ということは、小祠小神は個人が祀るものが多かったからである。

神弓祭とは、禰宜が梓弓を打って鳴らし祭文を読み、神を遊ばせるものである。禰宜を頼まねばならないから小地区共同で執行されることが多かったのであろう。

地祭は当然諸神遊びとして行います。祭事万事結願すれば、参拝の各戸の主人は重箱の赤飯を藁スボに入れ、巻幣を添えて結び、各自持ち帰って直ちに地内の神々に供えて廻り、この間受持神職は氏子総代の方々と共に本山三宝荒神の社に参拝して、祭事終了の由を報告するのであります。

…この別所地区には本山三宝荒神が在りながら、由来年番大神楽の定めがなく、従って大神楽の神事が行われない所でありますので、毎年の神弓祭が確実に斎行されて、他地区に見られない本山三宝荒神へ祭事終了の報告がなされて来たものと解する事が出来る<sup>(18)</sup>と思うのであります。

この西城町の事例では、人々にとっても身近な存在である小祠小神を祀ることが重視されていた。大神楽が行われなくても「本山

三宝荒神へ祭事終了の報告」がなされていることは、本山荒神が小祠小神の統合の象徴であることを、よく物語っていて興味深い。

### 三、比婆荒神神楽と柳田祖霊神学

最初に確認したとおり、荒神神楽の理解において今日でも大きな影響力をもっているものとして、牛尾三千夫の「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」があるが、この「祖霊加入」説について批判を加え、ひいてはそれに影響を与えた柳田國男のいわゆる「祖霊神学」についても検討していきたい。

牛尾によれば、比婆荒神神楽において、前神楽は祖霊たる荒神を祀る祭儀、本神楽は「三十三年忌を経た新霊らが祖霊としての荒神の列に加入を許されるため」の「鎮魂の神遊び」<sup>(19)</sup>の祭儀であった。たしかに本山荒神は開郷領主が神格化して祀られたものとされるから先祖神といえないことはない。しかし、荒神とは本山荒神だけではない。それ以外の小祠小神も荒神の信仰ピラミッドのなかで重要な位置を占めているのである。これについては、すでに詳述したとおりである。それら「小さき神」たちは、ここでは完全に無視されている。

### 1、式年の考え方

荒神神楽がはたして「祖霊加入の儀式」か否かを考えるうえで、式年の考え方について検討することは重要である。

これについて参考になる文献として広島県庄原市東城町の戸宇栃木家文書に「三宝大荒神 神楽覚之日記」<sup>(20)</sup>がある。これは栃木山城守が



宝永二年（一七〇五）に記した、自らが執行した村中の荒神神楽（大神楽）の覚えであるが以降の若干の追記がある。

これによれば、執行記録四八件、そのうち年記がはっきりしているもの二三件で最古のものは寛文三年（一六六三）、最新のものは宝永六年（一七〇九）である。山城守による荒神神楽執行はほぼこの五〇年ほどの間になされたと考えてよい。

また記された名（みょう）の数は三八（合同によると思われる一例を除く）。同じ名で二回執行されている例は一〇例である。三回執行されている例はない。

つまり二八名では五〇年たらずの間に一回しか荒神神楽の執行がなされておらず、残りの一〇名では十数年ないしは二十数年に一度執行されていたことになる。

二回執行されている例でそれぞれの年が分かるものは一例、「行ひろ（ヒロ）」名のみである。一方が「丑ノ歳 十一月二十九日」。もう一方が「宝永元年（一七〇四―筆者注） 甲申十一月二十九日」、こちらが後の記述だから、年代が後だと考えられる。

前者は干支のみで年代がはっきりしないが、「丑歳」で宝永元年の直前は元禄一〇年（一六九七）、その前は貞享二年（一六八五）、寛文一三年（一六七三）となる。それぞれ数えて八年前、二〇年前、三二年前になり、中途半端な年限である。

これらを考え合わせると、この近世前期から中期においては式年到大神楽を執行するという観念がなかったのではないか。式年の考え方は少なくともそれ以降のものと考えられる。

ここで注意したいのは、牛尾においては三十三年という年限が唯一の証拠であるかのように扱われているということである。じつは同じ旧比婆郡でも東城町では式年は三十三年ごとであるが西城町では十三年ごととなっている。また他の地域、例えば甲奴郡などでは七年という例もある。

これについては、十三年は略式であるという説明がされているようであるが、筆者は十三年のほうが古い考え方ではないかと思っている。数え十三年は満十二年でちょうど十二支が一周する。祭日の決定のあたっては古くは干支が重視されたのである。

したがって三十三年という式年の年限は、おそらく一般に考えられているほど古いものではないと思われる。

## 2、柳田の「先祖の話」と牛尾の「祖霊加入説」

ところで、牛尾が荒神神楽において「三十三年忌を経てきた新霊らが祖霊としての荒神の列に加入」する、すなわち神となるとしているのは、明らかに柳田國男の議論を受けたものである。

柳田は『先祖の話』（一九四六年）のなかで、人が亡くなって三十三年忌を経てから神になる、という議論を展開している。

すなわち、「大和の吉野地方」、「河内南部の山村など」で、「人が亡くなって通例は三十三年、稀には四十九年五十年の忌辰に、とぶらい上げ又は問いきりと称して最終の法事を営む。其日を以て人は先祖になるといふのである」としている。

ここでは「先祖になる」とはいつているが「神になる」とはいつて

いない。

以下の「北九州の或島などは、三十三年の法事がすむと、人は神になるといふ者もある」という言説はいかがわしい。「或島」とは名前を出せないような事情でもあるというのであろうか。「者もある」というのは未確認情報だということだろう。『先祖の話』が学術書かどうか知らないが、少なくとも学術書で許される表現ではない。

土佐の「御子神に奉仕する家の主人」云々は、明らかにいざなぎ流の御子神の取り上げの話であろう。これは特定の家筋の神役を死後神に祀り上げるということであって、先祖神一般とは区別すべきである。柳田が確定的事例として最後に挙げているのは、「沖繩の本島に於いては、三十三年忌を境にして霊が御神<sup>おかみ</sup>になると信じられて居る」ということである。

これによって柳田は次のテーゼを導き出す。

つまり一定の年月を過ぎると、祖霊は個性を捨て、融合して一体になるものと認められて居たのである。是と同じ考へ方が中央部にも有つたといふことは、此方面からはまだ立証し得ないが、少なくとも三十三年はこちらでも大きな区切りであった。<sup>(21)</sup>

これはかなり危うい。柳田の持ち出してきたのは異なった文化圏である南島の事例であり、本人も認めているように「同じ考え方」が本土にあったことは「立証しえない」のである。

以下で柳田は「うれ附塔婆」の話をしているが、これは柳田によれ

ば「生まれ替り」の信仰であって「人が神になる」信仰ではない。<sup>(22)</sup>したがって牛尾が三十三年忌を経て死者が祖霊になる証拠として取り上げているのは適当でない。

以下で柳田は先祖を祀ることがおろそかになっている風潮を憂慮し、「村の氏神」についての議論を展開している。すなわち、「氏神」が先祖の神ではないという議論にたいして、反論しているのである。柳田はこの氏神祭祀をめぐる議論のなかで、それは「民族固有の觀念」<sup>(23)</sup>だと述べている。祖霊を祀ることは万古不易の民族の「固有信仰」だということである。ここにみられるのは超歴史的で無時間的な信仰の觀念である。

柳田の問題性は前述の比婆郡の氏神祭祀の例を参照すれば明らかであろう。ここでは氏神祭祀とは近世村の成立という特殊歴史的な規定をおびた事象なのである。それらは田地が適切にも規定しているように名の人々にとって「外なる神」であり先祖神などではない。

### 3、牛尾説の限界と岩田の「浄土神楽」

たしかに比婆荒神神楽における「本山荒神」が名の開郷領主が神格化されたものだということは動かないであろう。これは本山荒神の祭地が古い墓所であることから証することができる。しかしこれは中世における名の開郷という歴史的規定性をおびたことである。

牛尾は、これを荒神Ⅱ祖霊として、超歴史的な無限に反復する祖霊祭祀へと読み替えるのである。「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」というのは、そのようなものである。それが柳田の影響によるもので

あることは明らかであろう。

柳田は『先祖の話』の冒頭で、先祖という言葉には二通りの解釈がある。「文字に依つてこの語を知つた者」は、あれこれの知識によつてこれを解釈しようとするが、無学者はかえつてこの語を正しく理解している。「先祖とは祭るべきもの、さうして自分たちの家で祭るのでなければ、何処も他では祭る者の無い人の霊、即ち先祖は必ず各家に伴ふもの」であると思つてゐる、と述べている。<sup>24</sup>

柳田にとつて先祖の祀りとは超歴史的で無限に反復するものだったのである。

そもそも三十三年の年忌とは、中世に中国の十王信仰をもとに日本で成立した「十三仏信仰」によるもので、それを柳田は民族の固有信仰と言いくるめるのである。

そして、牛尾説が根拠としてゐる三十三年ごとの大神楽の式年も、それほど古くからのものではないことは、すでにみたとおりである。

こうした牛尾説にたいして、前述のとおり小祠小神について詳細な考察を行なつてゐる岩田から一言あつても然るべきだと思ふのだが、実際にはそうした言説は残されてゐない。

それは岩田が牛尾説に依拠する形で比婆荒神神楽が「浄土神楽」だということが言ひだしたからではないか。

岩田は備後国恵蘇郡（後の比婆郡西部）の近世初期の文書に、社家衆による祭儀として「湯立」「荒神舞」とともに「浄土神楽」と称するものがある<sup>25</sup>ことを見出し、それを奴可郡（後の比婆郡東部）の戸

宇柄木家文書の中世的な死霊祭祀の特徴を色濃くとどめた能本などと結びつけて、死霊鎮魂の神楽としての「浄土神楽」という概念を提起する。これは画期的な問題提起であつたが、その後の岩田もふくめた神楽研究で「浄土神楽」という言葉が一人歩きしている観がある。<sup>26</sup>

本稿の問題に關していえば、岩田は『神楽源流考』第三部 神子と法者 死霊の鎮め」のなかで「村方荒神の崇りを鎮め、その守護を得んがためにおこなわれた荒神舞は、湯立と浄土神楽の要素を包含しつつ、現在まで荒神神楽としておこなわれてきている」<sup>27</sup>と述べ、今日伝承されている荒神神楽が「浄土神楽」の系譜を引くものであるとしている。

そして、荒神祭祀について論じた第四部では、牛尾のいう「新霊」たる藁蛇の荒神が「綱入れ」の祭儀で述べる言い句について、「そこには、まだうかばれずにゐる死霊の姿がまざまざと示される。神殿での藁蛇のうろこ打ちは、これを鎮魂し浄化しようとする行法である」<sup>28</sup>と述べてゐる。荒神神楽の神殿での行法を、死霊を鎮魂・浄化して、うかばせる「浄土神楽」だと考えていた証左である。

だが、これについては稿を改めて論じたい。

#### 4、「近代神話」としての柳田「祖霊神学」

ところで、「神は細部に宿る」などの言説がよく知られてゐるように、柳田は「小さきもの」に思いを致した者だといわれる。

しかし、前述の比婆荒神神楽における小神の考察からも明らかとなり、柳田は民俗社会の人々が身近な存在として信仰していた、とも

すれば祟りやすいが祀れば恩寵を与えてくれる小さき神たちの存在をまったく無視・抹殺している。

たしかに、それは一面で近世を通じた民俗信仰の変遷の反映でもあった。中世的な暦神・疫神の類は、近世をとおして次第に温和なしかし没個性的な「福德の神」へと読み替えられていくのである。前述の陰陽道系の大歳（ダサイ）神が神道の大歳（オオトシ）神に移行していった事例はその好例である。

柳田の『先祖の話』では、死者の霊は輪廻転生もしないし極楽浄土にも行かず、子孫が暮らす村や田畑の背後の山などに眠り、子孫たちの業を見守っている。そして正月など時を定めて子孫の家を訪れ、あるいは子孫が田の耕作を始める春に山を下りて田の神となり、秋の刈り入れ後に山に帰り山の神となる。

こうした永遠に繰り返す超歴史的で無時間的な世界は「近代神話」的世界といつてよからう。

この近代神話においては、山や田や家の竈から厠にまで宿っている「小さき神々」は祖霊＝先祖神の信仰に集約される。

この柳田の神々の信仰が祖霊＝祖先神の信仰に集約されるという考え方は、実は近世儒教的なものといえよう。例えば、皇學館大學のシンポジウム『東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係』において菅野覚明は次のように指摘している。

中国の場合は、基本的には祖先神の方に全部を回収しようとする

るという考え方があります。柳田國男氏も、それと同様の立場なのだと私は思います。近世儒教の影響、特に新井白石の『鬼神論』の影響が強いという気が致します。<sup>29)</sup>

通例の柳田理解によれば、彼は儒仏によらない民族固有の信仰を明らかにしたことになっているが、この菅野の見解は通説への正当な異論といえよう

もともと柳田は「人を神に祀る風習」（一九二六年）では、「年老いて自然の終わりを遂げた人は、先ず第一に之（人を神に祀るということ―筆者注）にあづからなかった」と述べて、人が神になるためには異常死などの条件があるとしている<sup>30)</sup>。

これは民俗社会の現実に根ざした考察として評価しうる。

しかし、この考え方は『先祖の話』で「祖霊」の観念を持ち出したことで否定される。これは柳田の思想における大きなそして決定的な転換であった。

俗に「人は死んだら誰でも神になる」というのは日本人固有の考え方だ」というようなことがよく言われるが、これは柳田がつくりだしたフィクショナルな「神学」に他ならない。

しかし、この柳田の「神学」の造形には戦争という現実が深くかわっていた。

『先祖の話』は「連日の警報（空襲警報―筆者注）の下に於て」この話をまとめあげたとあるように、戦時下で執筆されたものであるが、末尾に次のように記されている。



急いで明らかにして置かねばならない問題は、家と其家の子無くして死んだ人々との関係如何である。：少なくとも国の為に死んだ若人だけは、何としても之を仏徒の謂ふ無縁ぼとけの列に疎外して置くわけには行くまいと思ふ<sup>③1</sup>

多くの若者が無残な戦死をとげ、ために後継ぎの絶える家もあったというようなことは、これまでの日本の民俗社会が経験したことのないことであつた。

柳田はこれにたいして、後継ぎが絶え、家が絶え、先祖を祀る者もいなくなる。そして、国のために戦つた若者も「無縁仏」となつてしまふだろう。これでいいのか、と突きつける。このあたり、柳田はきわめて政治的である。これは問うことを禁ずる言説である。こうした言説によって柳田は自らの神学のなかに閉じていくのである。『先祖の話』の眼目も実はここに存するといつていい。

柳田は戦時中から戦後にかけて急速に神道への関心を深めたといわれる。敗戦直後の一九四六年四月に『先祖の話』を刊行すると、その後も矢継ぎ早に、『新国学談』第一冊「祭日考」（一九四六年）、同第二冊「山宮考」（一九四七年）、同第三冊「氏神と氏子」（一九四七年）と神道関係の著作を次々に発表している。

しかし、なぜ神道なのか。

戦時中に発表された『神道と民俗学』（一九四三年）の自序におい

て、柳田は「私は常に自分の故郷の氏神鈴ヶ森の明神と、山下に年を送った敬虔なる貧しい神道学者、即ち亡き父松岡約斎翁とを念頭に置きつつ、注意深き筆を執つたつもりである<sup>③2</sup>」と記している。

この父親と神道への思いは戦争の経験をとおしてさらに深まつたようである。

柳田の父・松岡操（約斎）は維新期の混乱のなかで精神を病み家業の医者を廃業し、姫路の私塾熊川学舎に招聘され漢学の師匠をしていた。その後、国学に傾倒して柳田の生まれたころは神主をしていたという。以上の経歴から、父約斎の漢学者、儒者としての横顔もうかがうことができよう。

柳田が父から感化を受けたという神道は、このようにたぶんに儒教的なバックグラウンドをもつたものであつたのである。

こうした柳田の戦後の神道研究は、敗戦のショックと戦後の価値観の混乱に直面している一般民衆に自信と誇りを回復させようとするものであつた。しかし、それはもはや国家神道的なものではなく、学問の裏付けをもつたものでなければならなかつたのである。すなわち民俗学に根拠をおいた神道、いわば「文化としての神道」である。それはまた、価値観の喪失に直面して自信を失っている民衆に向けての「癒しの神話」でもあつたろう。その中核にあるものが「祖霊神学」であつたことは、すでにみてきたとおりである。

こうした「近代神話」の創始によって、柳田は国民的学者となる。そのイデオロギーは戦後体制を形づくつたといつてもいいだろう。

牛尾の「祖霊加入説」もこの流れに掉さすものである。しかし、そ

れが民俗社会の現実からかけ離れたものであることは、すでに明らかにしたとおりである。

なお本稿は荒神神楽とは何かという問いに直接答えるものではない。これについては荒神神楽の大祭のそれぞれの祭儀にそくした分析が必要と思われるが、別稿で改めて論じたい。

# 註

- (1) 『日本庶民文化史料集成』第一巻、三一書房、一九七四年、所収。
- (2) 牛尾三千夫『神楽と神がかり』、名著出版、一九八五年、二七五～二七六頁。
- (3) 同前、二九二～二九五頁。
- (4) 以上、岩田勝『神楽源流考』、名著出版、一九八三年、参照。
- (5) 拙稿「神楽祭文研究の方法について——岩田勝・山本ひろ子の所説を中心として——」、『民俗芸能研究』第五九号、民俗芸能学会、二〇一五年九月。
- (6) 岩田勝「比婆荒神神楽の変遷」、東城町教育委員会編『重要無形民俗文化財比婆荒神神楽』、東城町文化財協会、一九八二年。
- (7) 田地春江「八鳥地区の地神信仰」、『郷土』二九号～三五号、西城町郷土研究会、一九八四年三月～一九八六年三月。
- (8) 前出(6)、五四頁。
- (9) 以上、前出(6)、五四～五五頁。
- (10) 以上、前出(6)、五六頁。
- (11) 前出(6)、五七～五八頁参照。
- (12) 以上、前出(6)、五九頁。
- (13) 以上、前出(6)、六〇頁参照。
- (14) 前出(6)、六三頁参照。
- (15) 前出(7)、二八～二九頁。
- (16) 前出(6)、六三頁。

- (17) 吉田神道系の神道事典である『神道名目類聚鈔』(元禄一五年＝一七〇二)の「荒神祭」の項に「卜部家鈔に云 人に九萬八千五百七十二の荒神あり」とあるのに符合する。したがってこれを中世的な荒神信仰と考えるのは適當ではない。(大岡山書店、昭和九年、一七二頁)
- (18) 以上、白根田孝穂「地祭」、『郷土』二九号、一九八四年三月、二五～二六頁。
- (19) 前出(2)、一九四頁。
- (20) 前出『重要無形文化財比婆荒神神楽』、一九八二年、所収。
- (21) 以上、柳田國男「先祖の話」、『柳田國男全集』第十五巻、筑摩書房、一九九八年、九五～九六頁。
- (22) 同前、九六頁参照。
- (23) 同前、一〇三頁。
- (24) 同前、一二頁参照。
- (25) 前出(4)、三三二～三三三頁。
- (26) 鈴木昂太「近世備後における死霊祭祀——『六道十三佛カン文』の位置づけを再考する——」、『史料と伝承の会』口頭発表、二〇一四年二月一四日、を参考にした。
- (27) 前出(4)、三三二頁。
- (28) 前出(4)、四四九頁。
- (29) 平成二十五年皇學館大學研究開発推進センター神道研究会公開シンポジウム『東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係』、皇學館大學研究開発推進センター紀要第一号、二〇一五年三月、四四頁。
- (30) 柳田國男「人を神に祀る風習」、『柳田國男集』第二十七巻、筑摩書房、二〇〇一年、一六五頁。
- (31) 前出(21)、一四九頁。
- (32) 「神道と民俗学」、『柳田國男全集』第十四巻、筑摩書房、一九九八年、七～八頁。

(いのうえ たかひろ 共同研究嘱託研究員／民俗芸能学会会員)